

Az igazságos háború hagyománya Európában, a Távol-Keleten (Kínában) és Dél-Ázsiában (Indiában)

Boda Mihály

Tanulmányomban a háborús ideológiának és integrációs elméletnek a jellegzetesen európai és a jellegzetesen távol-keleti (kínai), illetve dél-ázsiai (indiai) formáját kívánom bemutatni, Szent Ágostonon, Kanton, illetve az ókori kínai gondolkodókon (pl. Wuzi, Szem-fa és Xunzi), és az ókori indiai védikus és epikus irodalmon (*Mahábhárata*, *Rámájana*) keresztül. Az európai, a távol-keleti és a dél-ázsiai ideológiai és integrációs elméletek vizsgálatakor minden esetben az igazságos háború elméletének a kultúrára jellemző változatát rekonstruálom. Természetesen sem Európában, sem a Távol-Keleten/Dél-Ázsiában nem az igazságos háború speciális formája az egyetlen elmélet a kisebb-nagyobb közösségek közötti konfliktusok rendezésére, hanem mindkét helyen előkelő helyet tölt be a politikai realizmusnak nevezett irányzat is. Azonban én mégis kizárólag az igazságos háború elméletére koncentrálok, mivel egyrészt az európai és a távol-keleti/dél-ázsiai realizmus sokkal több vonatkozásban hasonlít egymáshoz, mint a két földrajzi és politikai területen elfogadott igazságos háborús ideológia, és tanulmányomban alapvetően a kultúrkörök közötti különbségeket szeretném hangsúlyozni. Másrészt pedig, az igazságos háború elméletét nem csupán a kisebb-nagyobb közösségek közötti konfliktusok rendezésének az eszközeként, avagy a háborús ideológiaként kívánom vizsgálni, hanem egyben a kisebb-nagyobb közösségek integrációs elméleteként is. Ez utóbbi célkitűzésnek a politikai realizmus csak alig-alig felel meg, hiszen a realista elméletek alapvetően a saját államérdek fontosságára építenek, és az államérdek kielégítésének rendelnek alá minden mást, például a más államokkal való integrációt is.

1. Háborús ideológia és integrációs eszköz

Háborús ideológia alatt azt vagy azokat az elképzeléseket értem, amelyeket a háborús felek gondolnak vagy hangoztatnak annak érdekében, hogy morálisan igazoltá tegyék háborús cselekvésüket. A háborús ideológia, Mannheim Károly terminológiájával élve, a radikális vagy totális ideológia egy formája. Mannheim szerint „[v]alamilyen korszak vagy történetileg-társadalmilag konkrétan meghatározott csoport – mondjuk egy osztály – ideológiájáról abban az értelemben beszélhetünk, hogy ezen a kor, illetve a csoport *totális tudatstruktúrájának* sajátzerűségét és alkatát értjük”.¹ A totális ideológia fogalma különbözik a partikuláris ideológia fogalmától, mivel ez utóbbi egyféle „hamis tudat”², ami az igazi érdekek és célok elleplezésére szolgál.³ A háborús ideológia ugyan némely esetben a háborús konfliktus valódi (totális) ideológiájának az elleplezésére szolgál, mint például a második világháború kitörésekor a német területek védelmének hangsúlyozása a „lengyel” katonák támadásával szemben (valódi ideológiaként itt szociáldarwinizmus és a Lebensraum-elmélet említhető); más esetekben azonban többé vagy kevésbé őszinte indoka a konfliktus felvállalásának, mint például az Oszmán török birodalom terjeszkedésének esetében az iszlám szent háború ideológiája, az „aranyalma” ideológiája, és a magyar korona eredetének iszkenderi hagyománya.⁴

A többé vagy kevésbé őszinte háborús ideológia jelenléte természetesen nem jelenti azt, hogy ne lennének más okai a háborús konfliktusnak, mint például a gazdasági vagy demográfiai okok, azonban ezek az okok sok esetben öntudatlanul ható tényezők a cselekvésnek, szemben az ideológiával, ami többé vagy kevésbé megfontolt indokai a cselekvésnek.

¹ Mannheim Károly: *Ideológia és utópia* 75. o., Budapest, Atlantisz, 1996.

² Marx, Karl-Engels, Friedrich: *A német ideológia* 29-30. o., Budapest, Magyar Helikon, 1974.

³ Mannheim Károly: *Ideológia és utópia* 75. o., Budapest, Atlantisz, 1996.

⁴ Boda Mihály: Az erkölcs és a morál katonai jelentősége 92-93. o. In *Honvédelmi Szemle* (145), 2017.

A puszta háborús ideológiától sok esetben meg lehet különböztetni a kisebb-nagyobb közösségek integrációját is szolgáló ideológiákat. Az önvédelmi ideológia (mint Hitlernél), illetve a megbecsülés elnyerésére alapozó ideológia (mint a törököknél az „aranyalma”-elmélet), háborús ideológiának kiváló, azonban nem mondható integrációs elméletnek, mivel a szemben álló közösségeket nem integrálja, hanem sokkal inkább szembe állítja egymással. Azokra a háborús ideológiákra, amelyek egyben integrációs elméletként is működhetnek, univerzalizmus jellemző, amelynek értelmében az ideológiának mindkét (vagy az összes) fél gondolkodásában jelentősége van, és amelynek keretében ezért lehetséges valamilyen, mindkét (vagy az összes) fél számára békés és gyümölcsöző együttélés. Az univerzalizmus alapja többféle is lehet, a közös istenképzettől kezdve, a természeti vagy kozmikus rend közös képzetén át a közös emberi képességek feltételezéséig. Manapság az igazságos háború ideológiája és integrációs elmélete a közös emberi képességre/jellemzőre alapozott emberi jogok fogalmán nyugszik.⁵

Az alábbiakban tárgyalásra kerülő ideologikus és integrációs elképzelések markánsan különböznek abban egymástól, hogy milyen alapra építik az ideológia univerzális igényét: amíg az európai hagyományban sokkal nagyobb szerepe van Isten vagy az emberi cselekvők helyes vagy jó szándékára való hivatkozásnak, addig a távol-keleti/dél-ázsiai hagyományt kisebb vagy nagyobb mértékben, de egyértelműen a kozmikus rend kiterjesztésének, fenntartásának vagy helyreállításának az igazságos oka dominálja. Tanulmányom ennek megfelelően annak az állításnak az alátámasztására törekszik, hogy amíg a háborús ideológia és integrációs elmélet megalapozásában az európai gondolkodási hagyományra inkább a belső, személyes, mentális, pszichés faktor a jellemző,⁶ addig a távol-keleti/dél-ázsiai hagyomány a külső, személytelen, kozmikus faktort részesítette előnyben. Természetesen nem lehet azt állítani, hogy ezek a gondolkodási formák kizárólagosak lettek volna akár Európában, akár a Távol-Keleten/Dél-Ázsiában. Sokkal inkább gondolkodási tendenciaként érdemes őket felfogni, amelyek mellett mind Európában, mind a Távol-Keleten/Dél-Ázsiában megfigyelhetők az igazságos háború elméletének más formái is. Európában ilyen a ma is divatos emberi jogokra építő elmélet Grotiuson keresztül Ciceróig, és talán Arisztotelészig visszavezethető változata, amely a bemutatásra kerülő távol-keleti/dél-ázsiai elképzelésekhez hasonlóan egy külső, személytelen, ám természeti rendből vezeti le az elmélet univerzális igényét.

2. A belső, személyes, mentális, pszichés faktorra építő európai hagyomány

a. Szent Ágoston: a büntetés mint az emberek megváltásának az útja

Szent Ágoston (354-430) korai keresztény egyházatyja, a keresztény gondolkodás és a középkori filozófia meghatározó alakja, az algériai Hippo Regius városának püspöke volt. Ágoston számos alkalommal nagy hatással kritizálta korának eretnekmozgalmait, és az igazságos és szent háborúról alkotott fogalmát is a manicheus és a donátista eretnekség elleni harc során alkotta meg.⁷ Elképzelése az Isten által teremtett (keresztény) világban

⁵ A kortárs igazságos háború elméletének vázlatos bemutatását lásd: Boda Mihály: A katonai vezetés erkölcsi és morális elemei. In *Hadtudomány (25: E-szám)*, 2015; illetve a kortárs igazságos háború elméletének kifejlődéséről, középkori és kora újkori előzményeiről lásd: Újházi Lóránd: Az „igazságos háború” tan elemeinek tovább élése a jelenkori fegyveres konfliktusoknál. In Gőcze István (szerk): *Az igazságos háború elvétől az igazságos békéig*, Budapest, 2017, Dialóg Campus.

⁶ Ennek a faktornak az általános elemzéséről lásd: Boda Mihály: *Az emberi tudatosság: filozófiai problémák és megoldások*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007.

⁷ Vö.: Luban, David: War as Punishment 13. o. In *Georgetown Public Law and Legal Theory Research Paper (No. 11-71.)*, http://scholarship.law.georgetown.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1147&context=fwps_papers (letöltve: 2018.01.09).

tapasztalható megosztottság megszüntetése, azaz az egész, Isten által teremtett (keresztény) világ integrációját volt hivatva elősegíteni.

Ágoston szerint akkor kell igazságos háborút indítani és viselni az eretnekek és általában a bűnösök ellen, ha a háború illeszkedik Istennek a megváltást elősegítő szándékaihoz, illetve akkor lehet igazságos háborút viselni, ha a háború vívása során a háborút vívó katonák szándéka az isteni szándékot tükrözi. Ennek a koncepciónak az alapja Isten megváltó szándéka és a megváltás terve.

Ágoston szerint az ember célja a boldogság elérése, azonban ezen a világon a boldogság a Bűnbeesés miatt nem érhető el. A túlvilági boldogsághoz az evilági helyes életvezetés mellett szükség van Isten megváltó tevékenységére is, ami által az elérhető boldogság a békében töltött örök élet.⁸ Az emberiség megváltása nem egyetlen tettel végrehajtott esemény, hanem az emberi történelemben kibontakozó események sorozata.⁹ Az emberi történelmet meghatározó jelentőséggel bíró események a háborúk,¹⁰ amelyeknek a megvívásán keresztül akarja¹¹ Isten elhozni a megváltás békéjét. Az Istennek tetsző életet élők és a bűnösök számára azonban másként és másként hozható el a megváltás.

A megváltásra természetesen számíthat az az ember, aki Istennek tetsző életet él, és akit Ágoston az „Ábel” által alapított „Isten városa” (*civitas Dei*) polgárának nevez. Az evilági életet kiegészítő isteni megváltás elhozza „Isten városa” polgárainak a mennyei békét, amely állapotot Ágoston egy kicsit zavaróan szintén „Isten városá”-nak nevez. Az Istennek tetsző életet élők számára a megváltás azonban problémát is jelenthet, mivel az evilági, vagy ahogy Ágoston nevezi, a Káin általa „alapított” „földi város”-ban (*civitas terrena*-ban) élt életet a bűnösök által kezdeményezett háborúk uralják. A „földi város” polgárai arra törekednek, hogy háborúval mindenkit legyőzzenek, és így „földi” békét érjenek el, amelynek legfőbb jellemzője, hogy ideiglenesen nincs háború. Az Istennek tetsző életet élők élete ezért komoly veszélyben van. Ágoston szerint azonban, első pillanatra meglepő módon, maguk a veszélyben lévők nem védhetik meg az életüket.¹²

Ennek az az oka, hogy az Istennek tetsző élet lényege az olyan javakkal való rendelkezés, amelyek nem vehetők el az embertől. Ide tartozik az istenhit, az ember olyan belső képességei, mint a pozitív értékkel rendelkező személyiségjegyek (erények) és a bölcsesség.¹³ A tulajdon és az élet is az általában vett javak közé tartoznak, ám ezek elvehetők az embertől, ezért alacsonyabb rendű javak, mint az istenhit, az erények és a bölcsesség. Az Istennek tetsző életet élő emberek ezért elsősorban belső életük javításával foglalkoznak, és nem tulajdonuk vagy életük védelmével. A belső étellel való törődés akkor valósulhat meg, ha az ember Isten és Isten más teremtményei javának az előmozdítására törekszik, és szándéka szerint nem a saját érdekében cselekszik. Mivel azonban az önvédelem nem más, mint a saját élet önérdekű védelme, ezért Ágoston szerint alapvetően bűnös cselekvés.¹⁴ Az önvédelmi helyzetekben az Istennek tetsző életet élők számára a helyes magatartás az erőszaknak az erőszakmentes kezelése, amennyiben pedig ez nem jár sikerrel, akkor az erőszaknak való úténgedés, ami által ők megszabadulhatnak a (lelki) boldogságukat zavaró evilági (testi) élettől.

Mások védelmében azonban Ágoston sem tagadja az erőszak használatának a helyességét, mivel az ilyen cselekvés erősíti a személyiséget, és közelebb visz a boldogsághoz. Amikor az Istennek tetsző életet élő emberek háborúba mennek Isten közvetlenül kinyilatkoztatott, vagy

⁸ Ágoston, Szent: *Isten városáról (De Civitate Dei)* IV., XIX. könyv, XI. fejezet, Budapest, Kairosz, 2006.

⁹ Ágoston, Szent: *Isten városáról (De Civitate Dei)* III., XV. könyv, I. fejezet, Budapest, Kairosz, 2006.

¹⁰ Uo.: IV. fejezet.

¹¹ Ágoston, Szent: *Isten városáról (De Civitate Dei)* IV., XXII. könyv, II. fejezet, Budapest, Kairosz, 2006.

¹² Ágoston, Szent: *Isten városáról (De Civitate Dei)* III., XV. könyv, I-VI. fejezet, Budapest, Kairosz, 2006.

¹³ Ágoston, Szent: A boldog életről 15-19. o. In Szent Ágoston: *A boldog életről – A szabad akaratról*, Budapest, Európa, 1997.

¹⁴ Ágoston, Szent: A szabad akaratról 51-54. o. In Szent Ágoston: *A boldog életről – A szabad akaratról*, Budapest, Európa, 1997.

a királyokon keresztül közvetített parancsára, és a háborúban életüket veszítik, akkor a boldogság elérésére még kedvezőbb helyzetben vannak, mint az ellenük irányuló erőszaknak való ütgengedés esetén. Ha ugyanis az ilyen halál azzal a szándékkal jár együtt, hogy segítsék Isten közvetlenül kinyilatkoztatott vagy közvetített szándékának megvalósulását, akkor az Isten által parancsolt háborúban való részvétel, és így az abban lelt halál is egyféle jutalom a megváltás nézőpontjából az Istennek tetsző életet élők számára.¹⁵

Az Istennek tetsző életet élők számára ezért kiemelten fontos, hogy Isten által megparancsolt háborúban való részvétel alkalmával a megfelelő motivációval rendelkezzenek. Az erőszak szeretete, a bosszúszomjas kegyetlenség, az ádáz és engesztelhetetlen ellenségesség, a vad ellenállás, vagy a hataloméhség által motivált háborús részvétel bűnössé teszi még azokat is, akik az Isten által irányított oldalon harcolnak.¹⁶ A háborúban harcoló és Istennek tetsző életet élők megváltásához az szükséges, hogy a bűnösök megváltásának a szándékával vegyenek részt a háborúban.

A bűnösök, az esetek egy részében azért bűnösök, mert tetteiket az erőszak szeretete, a bosszúszomjas kegyetlenség, az ádáz és engesztelhetetlen ellenségesség, a vad ellenállás, vagy a hataloméhség motiválta/motiválja. Az esetek egy másik, Ágoston számára fontosabb részében, a bűnösök azért bűnösök, mert tanaikkal éppúgy akadályozzák Isten megváltó, és az emberi boldogságot elhozó szándékának a gyakorlati megvalósulását, mint az erőszakot szerető és hatalomra törő bűnösök. Ezek a bűnösök az eretnekek.

A megváltás a bűnösöktől sincs azonban megtagadva. Azt vagy akkor érhetik el, ha szóbeli ráhatásra felhagynak bűnös tanaikkal, vagy a büntetés által. A büntetés ugyanis bizonyos esetekben épp annyira alkalmas bizonyos meggyőződések megváltoztatására, mint a rábeszélés. Ágoston szerint:

„[S]ok mindent kell tenni jószándékú higgadsággal azokkal az emberekkel, akiknek a jólléte és nem kívánságaik kielégítése a kötelességünk, még a saját akaratuk ellenére is... Mivel, a fiú megbüntetése, mégha az szigorú is, bizonyosan nem az apai szeretet hiányát tükrözi; a büntetés ugyanis azt sújtja fájdalommal, aki számára szükséges a fájdalom általi gyógyítás. Ha a földi város a keresztény elvek szerint él, akkor még a háborúkat is azzal a jószándékú céllal viselik, hogy a legyőzöttek harmóniában éljenek az igazságosságban és az istenképűségben. Az igazságtalanság a bűn, ami indokolja a háborút, az igazságos háború pedig megjavítja a bűnt.”¹⁷

Amíg az apai büntetésről talán elmondható, hogy bizonyos esetekben képes a meggyőződések megváltoztatására, addig a háború általi büntetésről csak bizonyos kiegészítéssel állíthatjuk ugyanezt. Ha ugyanis a háború a büntetés, akkor a háború olyan büntetés, ahol nem csupán szenvednek a bűnösök, hanem sok esetben meg is halnak. A háború így olyan büntetés, amely vagy megváltoztatja a bűnös meggyőződést, vagy eltörli azt. Ágoston alapkoncepciójából kiindulva azonban – a megváltás és a boldogság felől nézve – egy meggyőződés ezen kétféle megszűnése között igazából nincs nagy különbség. Ahogyan már az Istennek tetsző életet élők számára is kedvezőbb volt az Istennek tetsző halált vállalni a bűnös önvédelemmel szemben, úgy természetesen a bűnös ember számára is – a megváltás és

¹⁵ Augustine, Saint: Letter 189 (To Boniface), 4-5., 1178-79. o. In Schaff, Philip (szerk): *Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church I.*, Buffalo, The Christian Literature Company, 1886.

¹⁶ Augustine, Saint: Reply to Faustus the Manichean bk. XXII., chap. 74., 301. o. In Schaff, Philip (szerk): *Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church IV.*, Buffalo, The Christian Literature Company, 1887.

¹⁷ Augustine, Saint: Letter 138 (To Marcellinus), chap. II., 14., 1047. o. In Schaff, Philip (szerk): *Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church I.*, Buffalo, The Christian Literature Company, 1886.

a boldogság felől nézve – kedvezőbb meghalni a háborúban, mint élni a (potenciálisan) bűnös életét.¹⁸

Összefoglalva Ágoston háborús és integrációs ideológiáját azt mondhatjuk, hogy az a bűnösök ellen, de a bűnösök védelmében, azaz a bűnösök megváltásának érdekében, az isteni szándék megvalósításának az emberi szándékával folytatott háború. Ez az ideológia az igazságos háború célján és eszközén nyugszik. Ágoston szerint az igazságos háború egy grandiózusabb cél keretei közé illeszkedik. Ez a cél az emberek, az összes keresztény emberi lény megváltása, és ezáltal a boldogság előidézése számukra. Ha az egyház tanításaitól – többek között pontosan ettől a tantól – elhajlókat Isten, és az ő szándékait képviselő Egyház, tanítással nem képes a megváltás és a boldogság útjára terelni, akkor egy másik módszert kell alkalmazniuk. Ez a módszer az igazságos háború, amely egyaránt biztosítja az igazságos oldalon a megváltás szándékával részt vevők megváltását, illetve a bűnös oldalon harcolók megváltását. Ágoston igazságos háború elmélete ezért az isteni és az emberi szándékokra épít, és így a háborúban részt vevőkhöz képest belső, személyes, mentális és pszichés faktort vesz figyelembe a háború igazságosságának meghatározásában.¹⁹

b. Kant: a jogvédelem mint az örök béke elérésének az útja

Immanuel Kant (1724-1804) a német felvilágosodás meghatározó gondolkodója, az újkor kiemelkedő jelentőségű és hatású, porosz származású filozófusa volt. Kant elképzelésére komoly hatással volt II. (Nagy) Frigyes (1740-1786), porosz uralkodó, elméleti munkássága és gyakorlati tevékenysége. Frigyes, még az uralkodása előtt írt *Antimachiavelli* c. művében elköteleződött a később Kant számára fontos állami jogvédelemnek,²⁰ illetve embrionális formában már nála megjelent a kanti alapkoncepció kulcsfogalma, a kategorikus imperatívusz univerzális formulája²¹. Frigyes uralkodóként mindjárt trónra kerülésekor a gyakorlatba is átültette elméletét, mivel a Mária Terézia ellen, Szilézia birtoklásáért folytatott háborúban (1740-42) egy 16. századra visszanyúló porosz (Hohenzollern) jogigényre hivatkozott. Kant gyakorlatilag a frigyési elméletnek és gyakorlatnak adott filozófiai, és elviekben az egész emberiségre kiterjeszthető megalapozást.

Kant elképzelésének az alapja, hogy az emberek társadalmi szerződés útján egyesültek egymással, ami által kiléptek a természet igazság nélküli, és ezért háborúk jellemezte állapotából, és beléptek az államok vezette társadalmak jogok uralta állapotába. Mivel ez a mozgás nem csupán egyik vagy másik emberi társadalomra jellemző, hanem mindegyikre, ezért Kant szerint az emberek végeredményben felfoghatók úgy is, mint egyetlen nagy emberi társadalom tagjai, és nem csak az egymástól különböző, és sok esetben egymással szemben álló államok tagjai.²²

A természeti állapot a veszély és az önkény állapota volt, amely alapvetően és általánosságban rossz az emberek számára. Ennek az állapotnak elvileg az emberek közös szándékával és úgynevezett társadalmi szerződésével létrehozott állam vetett véget. A társadalmi szerződés a természeti állapotban élő emberek szerződése egymással az állam létrehozására.

¹⁸ Vö.: Augustine, Saint: Reply to Faustus the Manichean bk. XXII., chap. 75., 301. o. In Schaff, Philip (szerk): *Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church IV.*, Buffalo, The Christian Literature Company, 1887.

¹⁹ Ágoston elképzelésének további elemzéséhez lásd: Langan, John: The Elements of St. Augustine's Just War Theory. In *The Journal of Religious Ethics* (12), 1984; Mattox, John Mark: *Saint Augustine and the Theory of Just War*, London and New York, Continuum, 2006.

²⁰ Nagy Frigyes: *Antimachiavelli* 70. o., Budapest, Kossuth könyvkiadó, 1991.

²¹ Uo.: 15. o.

²² Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikája 53§. In Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsi metafizikája*, Budapest, Gondolat, 1991.

A társadalmi szerződés megkötésének a hátterében az emberek racionális természetének a gondolata áll. A természeti állapotban élő emberek racionális természetéből fakadó morális kötelessége, hogy biztosítsák a maguk – mint racionális lények – számára a joggyakorlás és az önkénnytől való mentesség lehetőségét. Ezzel azonban az embereknek kötelessége az is, hogy az összes racionális természettel rendelkező lény számára biztosítsák az ilyen lehetőséget, hiszen a saját jog és önkénnytől való mentességük alapja is a racionalitás. A joggyakorlás biztosításának morális kötelessége csak egy esete a minden racionális lényt kötelező törvénynek, a kategorikus imperatívusznak.

A kategorikus imperatívusz az értelmes lények cselekvéseinek és cselekvési szándékainak az a tesztje, amelynek segítségével meg lehet állapítani, hogy egy bizonyos szándékkal végrehajtott vagy végrehajtani tervezett cselekvés morálisan helyes vagy helytelen, igazságos vagy igazságtalan. Egy kicsit bonyolítja a helyzetet, hogy Kant a kategorikus imperatívuszt négyféleképpen is meghatározta, olyan különböző fogalmakra koncentrálva, mint az univerzalitás, az emberiség, az autonómia és a cselekvési cél/cselekvési eszköz. Ezek közül a kanti igazságos háború elemzésében azonban csak egyre van szükségünk, az univerzalitás-formulára. A kategorikus imperatívusz univerzalitás-formulára alapozott tesztje úgy hangzik, hogy „cselekedj ama maxima szerint, melyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen”.²³ A kategorikus imperatívusz ennek megfelelően úgy értendő, mint az értelem önmagának adott feltétel nélküli (kategorikus) cselekvési parancsa (imperatívusz), azaz akarata vagy szándéka.

Az univerzalitás-formula értelmében az a cselekvési szándék teszi helyessé vagy igazságossá a cselekvést, amely gyakorlati ellentmondás nélkül előírható mindenki számára. Például az önös szándékkal végrehajtott lopás nem állja ki a kategorikus imperatívusz tesztjét, mert gyakorlati ellentmondást eredményez.²⁴ A teszt értelmében a tolvaj, aki önös szándék szerint el akarja venni más tulajdonát, azt is akarná, hogy minden ember számára törvény legyen lopás. Ez azt eredményezné, hogy mindenkinek önös szándékától hajtva kellene elvennie mások dolgait, amely gyakorlat a tulajdon fogalmának („Ez az enyém, nem veheted el.”) megszűnésével lenne egyenértékű, ami pedig végeredményben elvileg lehetetlenné tenné lopást, mint a tulajdon elmelelését. Amennyiben tehát valaki önös érdekből akar lopni, akkor a tesztet alkalmazva azt is akarná, hogy ne tudjon lopni, ami gyakorlati ellentmondás. Persze más „címszó” alatt elveheti ugyanazt a dolgot, ám akkor bizonyos értelemben az a dolog senkié sem, és kizárólag az erő dönti el, hogy kinél legyen. Ez a természeti állapot egyik jellemzője.

A természeti állapotban élő emberek azonban morális kötelességüket teljesítve létrehozták a köztársasági formát öltő állami közösséget, amelynek az irányítását, a képviselők keresztül, továbbra is ők végzik. Ezzel azonban bizonyos értelemben újratermelődik a természeti állapot, ami azonban most már nem az egyes emberek között áll fenn, hanem az egyes emberek alkotta államok között. Ahogyan azonban az ember racionális természetéből fakadóan kínálkozott a megoldás a természeti állapotból való kilépésre az egyes emberek számára, úgy hasonló megoldás kínálkozik az államok számára is ugyanennek a problémának a leküzdésére. Azaz, Kant szerint az államok esetében is az államoknak az államot alkotó emberek racionális természetéből fakadó morális kötelességekre kell támaszkodniuk annak meghatározásánál, hogy mit csináljanak a nemzetközi porondon. Kant szerint azért alkalmazható hasonló módszer az emberek és az államok természeti állapotának felszámolásakor, mert az emberek közötti, racionalitáson nyugvó hasonlóság jelentősebb, mint az eltérő állampolgárságuk.

Az államok cselekvése esetében az ember racionális természetéből fakadó kötelesség (azaz a kategorikus imperatívusz univerzalitás-formulájának a tesztje) az örök béke állapotának az elérését írja elő, amelyet egy tartós „államegyesület”-ben lehet elérni. Kant szerint ugyan az

²³ Uo.: 52. o.

²⁴ Korsgaard, Christine M.: Kant's Formula of Universal Law. In *Pacific Philosophical Quarterly* (66), 1985.

örök béke az „államegyesület” annak méretei miatt valószínűleg²⁵ megvalósíthatatlan, ami azonban szerintem nem zárja ki, hogy elítéljük az olyan állami viselkedésformákat, amelyek ellentétesek a kötelességgel, vagy előírunk olyanokat, amelyek ugyan nem valósítják meg, de összhangban állnak a kötelességgel. Ugyanis, ha nem is érhető el az örök béke, az nem kizárt, hogy lehetséges közelíteni felé:

„Úgy kell cselekednünk, mintha létezne, ami talán nem létezik, megalapozására s a mi számunkra ehhez legalkalmasabbnak látszó alkotmányra (talán az összes állam republikanizmusára) kell törekednünk,.... S ha a szándék beteljesedése szempontjából ez jámbor kívánság marad is, biztosan nem csapjuk be magunkat annak a maximának az elfogadásával, hogy szakadatlanul törekedjünk rá; mert ez a maxima a kötelesség...”²⁶.

Az elítélendő viselkedés az olyan állami viselkedés, mint az igazságtalan háború kezdeményezése, ami ugyanis ellentétes a racionális emberi természetből fakadó kötelességgel. Igazságtalan ellenségnek minősül az, akinek a „kinyilvánított akarata (akár szavakban, akár tettekben) olyan maximáról árulkodik, amely, ha általános szabállyá válna, lehetetlenné tenné a népek közötti békeállapotot, s örökké tenné a természeti állapotot”²⁷.

Az örök békére való törekvés egyik példája pedig állami jogaink védelme. Amennyiben állami jogainkat sérelem éri, akkor a jogvédelem céljával erőszakot lehet alkalmazni, azaz igazságos háborút indítani, viselni. Az államok közötti konfliktus során sérelmet szenvedett jogot ugyanis nem lehet per útján érvényesíteni, szemben az egyének eseteivel, így az állami jog érvényesítésének nem adott az erőszakmentes módja.²⁸

Amennyiben egy állam jogának érvényesítése végett erőszakot alkalmazva az igazságos háború eszközéhez nyúl, akkor nem csak a háború kezdeményezésének vagy a háborúba szállás céljára kell odafigyelnie, hanem a háború viselésénél és a háború lezárásánál is figyelembe kell vennie, hogy a háború célja végül is az örök békére van törekvés. A háború viselése esetében a hadviselő fél nem élhet a jogvédelem minden eszközével. Az állam „nem használhat fel olyan alattomos eszközöket, amelyek aláásnák a jövőben létrehozandó tartós békéhez szükséges bizalmat”²⁹, és így nem mutatnák az örök békére való törekvés szándékát. Az ilyen eszközök körébe tartozik Kant szerint a kémek, orgyilkosok, méregkeverők vagy mesterlövészek bevetése,³⁰ illetve a kapituláció megszegése vagy a bujtogatás az ellenséges állam tagjai között³¹. A háború lezárását tekintve a győztesnek olyan feltételeket kell szabnia, amelyek a háborút megelőző állapothoz képest egy igazságosabb állapot létrehozására irányulnak, és amelyek így nem foglalják magukba egy jövőendő háborúnak a lehetőségét.³² Ezért nem lehet megtéríttetni a háború költségeit vagy gyarmattá téve a legyőzött államot, elvenni annak polgáraitól a szabadságot.³³

Összefoglalva Kant elképzelését, azt mondhatjuk, hogy Kant szerint az igazságos háború alapja az államok közötti konfliktusokra alkalmazott kategorikus imperatívusz, amely alapján az igazságos háború indítását és viselését a háború célja, a jogvédelmen keresztül az örök

²⁵ Vö.: Kant, Immanuel: *Az örök béke* 36-49. o., Budapest, Európa Könyvkiadó, 1985; Az erkölcsök metafizikája 61§. In Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsi metafizikája*, Budapest, Gondolat, 1991.

²⁶ Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikája* 462. o. In Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsi metafizikája*, Budapest, Gondolat, 1991.

²⁷ Uo.: 60§.

²⁸ Uo.: 56§.

²⁹ Uo.: 57§.

³⁰ Uo.: 57§.

³¹ Kant, Immanuel: *Az örök béke* 12. o., Budapest, Európa Könyvkiadó, 1985.

³² Uo.: 7. o.

³³ Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikája* 58§. In Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsi metafizikája*, Budapest, Gondolat, 1991.

békére való törekvés szándéka határozza meg. Kant az igazságos háború elméletét így a háborúban részt vevők számára, hozzájuk képest belső, személyes, mentális és pszichés faktorra alapozza.³⁴

c. Szent Ágoston és Kant: a szándék jelentősége

Összegezve Ágoston és Kant elképzelését az igazságos háborúról azt mondhatjuk, hogy Kant elképzelése több, fontos tekintetben hasonlít Ágoston koncepciójához, gyakorlatilag annak egy 18. századi változata. Ágoston az Isten megváltási szándékára épülő grandiózus tervnek a keretében értelmezi a háborúkat, amelyeket a „földi város” meghatározó jellegzetességének tekint. Az igazságos háborúk segítik a terv megvalósulását, amennyiben az abban részt vállalók szándékuk szerint a bűnösök megbüntetésére és így megváltásuk elősegítésére törekednek. Kant, ehhez hasonlóan, egy olyan, a természeti állapot és a társadalmi állapot közötti átmenetről beszél, amelynek a kiinduló pontja a természeti állapot, a háború állapot, végpontja pedig az örök béke. Az átmenetre való törekvés az ember, racionális természetéből származó kötelességének, az értelemnek magára vonatkozó kategorikus imperatívuszának (az akaratnak, a szándéknak), az eredménye. Ugyancsak a kategorikus imperatívusz alkalmazásának az eredménye az igazságos háború viselésének és lezárásának a korlátozása is, amennyiben a háborúban szándék szerint csak olyan eszközöket szabad csak alkalmazni, amelyek megőrzik a tartós béke lehetőségét, ahogyan a békét is az örök békét szem előtt tartott szándékkal kell megkötni.

Amikor Ágoston az egyes emberek megváltásáról és boldogságáról beszél, akkor Kant az államok közötti örök békéről; amikor Ágoston az emberek Isten által teremtettségéről beszél, akkor Kant a racionális lények (emberek) közösségéről; amikor Ágoston a megváltás, Isten szándékainak megfelelő folyamatáról beszél, akkor Kant az emberi (államvezetői és katonai) szándék tartalmaként megfogalmazott elvről, hogy törekednünk kell az örök béke állapota felé.

Ágoston és Kant elképzelésének hasonlóságát az is kiemeli, hogy Kant elképzelése nem egységes. Az *Örök békében* (1795) és *Az erkölcsök metafizikájában* (1797). Fent főleg *Az erkölcsök metafizikájának* a gondolatmenetét követtem, amitől *Az örök béke* gondolatmenete abban tér el leginkább, hogy itt Kant az örök békét nem annyira a kategorikus imperatívusból származó kötelességként fogalmazza meg, hanem a Gondviselés működésének következményeként.³⁵ Mivel a Gondviselés Isten egyik attribútuma (Isten tudatos, tervszerű tevékenysége), ezért *Az örök békében* Kant gyakorlatilag elfogadja Ágoston elképzelését.

A különbség a két gondolkodó igazságos háború elmélete között nem annyira abban az alapkoncepcióban keresendő, hogy milyen célja van az igazságos háborúnak, hanem abban, hogy milyen okok teremtenek lehetőséget a cél felé való törekvésre. Amíg Ágoston számra a bűnösök megbüntetése által lehet a cél felé törekedni, addig Kant számára az állami jogvédelem útján keresztül vezet az út.

Ez a különbség nagyon fontos, és alapvetően Európában a korai újkorra kialakult és a harmincéves háború után elterjedt államszuverenitás fogalmának köszönhető. Kant szerint ugyanis a büntetés lehetősége akkor állhat fenn, ha a bűnös valamilyen alárendelt viszonyban áll a büntetővel, ahogy Ágoston példájában a fiú az apjával szemben. Ezzel szemben a szuverén államok szuverenitásukban és alapvető jogaikban egyenlők, közöttük nincs morális

³⁴ Kant elképzelésének további elemzéséhez lásd: Orend, Brian: Kant's Just War Theory. In *Journal of the History of Philosophy* (37), 1999; Starke, Steven Charles: *Kant's Just War Theory*, Graduate Theses and Dissertations: <http://scholarcommons.usf.edu/etd/6398>.

³⁵ Kant, Immanuel: *Az örök béke* 36-37. o., Budapest, Európa Könyvkiadó, 1985.

hierarchia, ezért nem is állnak olyan viszonyban egymással, ami alapján az egyik megbüntethetné a másikat.³⁶

3. A külső, személytelen, kozmikus faktorra építő távol-keleti hagyomány

a. India: a dharma mint a kozmosz, a társadalom és az egyén működésének a harmonikus rendje

Az indiai háborús ideológiai és integrációs elmélet jellemzésekor alapvetően az ókori gyakorlatot és gondolkodást tükröző, és az ókorban (Kr.e. 1500 – Kr.e. 400) megjelenő védikus (*Rigvéda*, *Jadzsurvéda*, *Számavéda*, *Atharvavéda*) és epikus (*Rámájana*, *Mahábhárata*)³⁷ forrásokra lehet támaszkodni, amely hagyomány ugyanakkor később is, a középkorban, az arab hódításig érezte a hatását.

A *Rámájana* témája az Indiát érő külső támadás, a *Mahábhárata* témája pedig a belső háborúskodás.³⁸ A háború célja a két esetben nagyon hasonló, ha nem is teljesen egyezik meg, jelesen egy speciális rend fenntartása. A speciális rend a *dharma*, amely a jó/igazságos rend a kozmoszban, a társadalomban és az egyénben.

A *dharma*ért való háborúzást a kortárs szakirodalom az igazságos háború indiai hagyományaként (*dharmayuddha*) fogja fel.³⁹ Az indiai igazságos háború elméletet jellemző igazságosság az eddig tárgyalt büntetés vagy jogvédelem helyett annak a harmonikus állapotnak a védelméből származik, amelyben a dolgok állnak egymással. A *dharma* jelentette harmónia abban áll, hogy bizonyos dolgok ugyan élesen elkülönülhetnek egymástól, illetve ellentétben és konfliktusban is állhatnak egymással a felszínen, ám (tervezett) összeütközésük eredményeképpen egységet, harmóniát alkotnak. A harmóniában álló dolgok ellentétessége miatt az indiai harmóniát dinamikus jellegűnek nevezhetjük.

A harmóniának, mint az igazságosság egy formájának az elmélete az európai gondolkodásban is megjelent, Platón volt az egyik nagyhatású képviselője. A platóni harmónia-fogalom ugyanakkor statikus jellegű, ezért nem rokon az indiaival. Platón szerint ugyanis a harmóniában álló dolgok ugyan élesen elkülönülnek egymástól a felszínen, azonban nem állnak egymással ellentétben és konfliktusban, és a gondolkodás által megismerhető „valóságban” egy ésszerű rend alapján alkotnak egységet.⁴⁰ Például Platón szerint a lélek egyes részei (például a vágyak, az indulat, a gondolkodás) harmonikus működése során a gondolkodás az indulatoknak a segítségével a lélek egészét irányítja, és mindegyik lélek rész a saját munkáját végzi. Ekkor a lélek igazságosan is működik.⁴¹ Platón szerint ugyanez mondható el a társadalomról is, azaz amennyiben a társadalom részei egyaránt a saját

³⁶ Kant, Immanuel: *Az örök béke* 12. o., Budapest, Európa Könyvkiadó, 1985.; erkölcsök metafizikája 57§. In Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsi metafizikája*, Budapest, Gondolat, 1991.

³⁷ Vekerdi József (ford): *Rámájana*, Budapest, 1997, Terebess Kiadó; Tóth Edit (ford): *Mahábhárata*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1965; Baktay Ervin (feldolgozta): *Indiai regék és mondák*, Budapest, 1963, Móra Ferenc Könyvkiadó.

³⁸ Roy, Kaushik: *Hinduism and the Ethics of Warfare in South Asia* 34. o., Cambridge, CUP, 2012.

³⁹ Roy, Kaushik: Just and Unjust War in Hindu Philosophy. In *Journal of Military Ethics* (6), 2007; Roy, Kaushik: *Hinduism and the Ethics of Warfare in South Asia*, Cambridge, CUP, 2012; Balkaran, Raj-Dorn-Walter A.: Violence in the Valmiki Ramayana: just War Criteria in an Ancient Indian Epic. In *Journal of the American Academy of Religion* (80), 2012; Allen, Nick: Just War in the Mahabharata. In Sorabji, Richard-Rodin, David (szerk): *The Ethics of War*, Hants, Ashgate, 2006; Brekke, Torkel: Between Prudence and Heroism: Ethics of War in the Hindu Tradition. In Brekke, Torkel (szerk): *The Ethics of War in Asian Civilizations*, Abingdon, Routledge, 2006.

⁴⁰ Mason, Joshua Reuben Jubilee: Justice and Harmony as Complementary Ideals (Dissertation, 2014), https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/bitstream/10125/100405/1/Mason_Joshua_r.pdf (letöltve 2017. 11.15), 15-20. o.

⁴¹ Platón: Állam 433a-434c, 263-267. o. In *Platón összes művei II.*, Budapest, Európa, 1984.

munkájukat végzik, és a lélek gondolkodó-részének megfelelő filozófusok irányítják a lélek indulat-részének megfelelő öröket, és a lélek vágyakozó-részének megfelelő termelőket, akkor a társadalom harmonikusan és igazságosan működik.⁴² Végül, Platón a kozmosz teremtésének és felépítésének magyarázatában is támaszkodik az arányosság értelmében vett harmóniára, amennyiben a világ teremtője, a Démiurgosz, a látható és a testi dolgokat alapvetően tűzből (fényből) és földből teremtette, a víz és a levegő, mint a tüzet és a földet egygyé összekapcsoló kötélek segítségével. Platón úgy fogalmaz, hogy amiként ebben az összekapcsolásban a tűz aránylik a levegőhöz, úgy aránylik a levegő a vízhez, és a víz a földhöz.⁴³

Visszatérve a *dharmához*, és annak a kozmikus formájához, azt mondhatjuk, hogy a *dharma* jellemzője, hogy egyszerre foglalja magába az egymással folyamatos harcban álló démonok és istenek kozmikus ellentétét.⁴⁴ Kimondottan ez a témája a *Rámájának*, azonban a *Mahábháratában* is találhatók utalások a harcolók démoni vagy isteni voltára.⁴⁵ A *Rámájában* az emberek lakta világot a Rávana démonkirály által vezetett – gonosz – démonok (*rakszasas*) veszélyeztetik. Ellenük veszik fel a harcot az istenek Visnu isten vezetésével, aki a földi harcokban Ráma harcos-herceg megtestesülésében vesz részt. Visnu/Ráma célja a *dharmá*-val összhangban való cselekvés, és így az, hogy megvédje a kozmikus rendet, és azzal az embereket.⁴⁶

Az emberek, bár a harc az ő világukért (is) folyik, a bölcsék kivételével nem sejtik, hogy Ráma herceg Visnu isten megtestesülése. Az emberi tudatlanság azonban összhangban áll a *dharma*-val. Ugyanis

„... az Örök Törvény rendjének érvényesülnie kellett a most született hősök életében, s ha az emberek mindent tudnának felőlünk, akkor nem játszhatnák el a nekik szánt szerepeket. A bölcsék tehát hallgattak, és várták, hogy a jövő meg hozza gyümölcsét.”⁴⁷

A *dharma* azonban nem csupán azt az állapotot foglalja magában, amikor a kozmoszban csak a jó uralkodik, hanem a jól működő kozmoszban éppúgy helye van a gonosznak is. A *Mahábháratában* az emberek közös össel (Bharata) rendelkező két csoportja harcol egymással, a kauravák, akiket az eposz az öröklési rend felborítása, és az egyéni tulajdonságaik miatt a démonokhoz hasonlít, és a pandavák, akiket az eposz az öröklési rendért való harcuk, és egyéni tulajdonságaik miatt az istenekhez hasonlít, és akiket Krisna isten is segít a háborúban. A pandavák ugyan óriási véráldozatok árán végül megnyerik a háborút, azonban ezzel a kozmosz egy olyan állapotba kerül, amelyet igazságtalanabb társadalmi viszonyok jellemeznek. Hiába nyeri meg a háborút a jó oldal, a győzelem következménye egy szinten mégis rossz.

Az indiai igazságos háború gondolkodási hagyományában azonban a háborúk (és a *dharma*) több szinten is értelmezhetők. Egy szint a gonosszal szembeni társadalmi önvédelem, és egy másik az önvédelem kozmikus következményeinek a szintje. A kozmikus következmények a hindu időfogalommal állnak kapcsolatban. A hindu gondolkodásban a kozmosz négy, időben egymást követő állapotban – a *yugákon* – megy keresztül, amely

⁴² Uo.: 441e-444a, 287-293. o.

⁴³ Platón: Timaios 31b-32c, 328-329. o. In *Platón összes művei III.*, Budapest, Európa, 1984.

⁴⁴ Roy, Kaushik: Just and Unjust War in Hindu Philosophy 234. o. In *Journal of Military Ethics* (6), 2007.

⁴⁵ Allen, Nick: Just War in the Mahabharata 144. o. In Sorabji, Richard-Rodin, David (szerk): *The Ethics of War*, Hants, Ashgate, 2006.

⁴⁶ Balkaran, Raj-Dorn-Walter A.: Violence in the Valmiki Ramayana: just War Criteria in an Ancient Indian Epic 6-7. o. In *Journal of the American Academy of Religion* (80), 2012; Roy, Kaushik: *Hinduism and the Ethics of Warfare in South Asia* 30. o., Cambridge, CUP, 2012; Baktay Ervin (feldolgozta): *Indiai regék és mondák* 63-64. o., Budapest, 1963, Móra Ferenc Könyvkiadó.

⁴⁷ Baktay Ervin (feldolgozta): *Indiai regék és mondák* 67-68. o., Budapest, 1963, Móra Ferenc Könyvkiadó.

folyamat során csökken az állapotokban a rend (*dharma*). Az utolsó, negyedik *yuga* a *Kali-yuga*. A kauravák és a pandavák csatája két állapot közötti határt jelöl, mégpedig a harmadik és a negyedik állapot közötti határt. A csatát követően, amelyben az istenek vezette pandavák győztek, a kozmosz állapota társadalmi szinten jelentősen rosszabb lett, mivel a világ ezzel a háborúval került a *Kali yugába*.⁴⁸ Érdeemes azonban megjegyezni, hogy a *Kali yugába* való kerülésnél vannak távolabbi következményei is a csatának, azaz értelmezhető még egy szinten. Az utolsó *yuga* után ugyanis a kozmosz feloldódik, újrateremtődik, és újra felveszi a társadalmi *dharma* által leginkább jellemzett állapotot. A rosszabb társadalmi állapot így nem jelenti egyben a rosszabb kozmikus állapotot, mivel a kozmikus *dharma* részei a *dharma* által kevésbé áthatott, gonoszabb társadalmak éppúgy, mint a *dharma* által inkább jellemzett társadalmak.⁴⁹

A *dharma* mint társadalmi rend, a kozmikus rendhez hasonlóan, dinamikus természetű. Az indiai társadalom rendje a kasztrendszer, amely négy, egymással hierarchikus viszonyban álló, és egymástól, illetve az idegenektől mereven elkülönülő kasztra tagolódott. Az idegen hatalom ellen vívott háború ezért nem csak a kozmikus küzdelemben való részvételt, hanem ennek a társadalmi rendnek a védelmét is jelentette. Ez azt az elképzelést sugallja, hogy amennyiben nincsenek a társadalmi rendet veszélyeztető támadások, akkor a társadalom maghatározó állapota a béke. Ez nem így volt.

A társadalmi rend, a kozmikus rendhez hasonlóan magába foglalja a dinamizmust, mivel a hierarchiában a második kaszt a harcosok (*ksatriják*) kasztja. A harcosok kasztjába tartozók feladata az, hogy ellássák a társadalom védelmét, azaz védjék a *dharmát* mint társadalmi rendet. A társadalom más elemeinek más jellegű feladataik voltak, ők nem voltak kötelezhetőek a fegyveres harcra. Ugyanakkor, a *ksatrijáknak* mint a társadalmi rend speciális kasztú tagjainak kötelességük volt az önértékkel bíró harc folytatása is, mivel a harctéren való halál igen értékes volt a szemükben. Ekkor kerülhetek ugyanis a harcosok mennyországába (a *veeraswarga*-ba), a párnák közötti halál pedig kimondottan negatív értékkel bírt. A harcos halála után akkor is bekerülhetett a harcosok mennyországába, ha gonosz szándékkal küzdött, ám harcshoz méltóan, azaz bátran (pl. a kauravákat vezető király, Duryodhana).⁵⁰

A társadalmi *dharma* harcosokra vonatkozó része nem csupán a harcos becsületet írta elő, hanem a háború vívásának szabályait is meghatározta, amely egy az európai lovagi párbajhoz hasonló jellegű harcot eredményezett. A harcosok nappal, harci kocsikon száguldottak a másik, harcolni képes harcos felé, és igyekeztek egymást íjjal és nyíllal eltalálni. Nők, részegek, vagy magukat megadó harcosok nem lehettek célpontok, mint ahogy két harcos harcába (párbajába) sem lehetett beavatkozni.⁵¹

A *dharma* mint az „egyenben” való rend az egyének, közülük is elsősorban a harcos kasztú uralkodó, erényeire vonatkozott. A harcosok vezetőjeként az uralkodó feladata volt a kozmikus és a társadalmi *dharma* őrzése,⁵² amihez neki megfelelő erényekkel kellett rendelkeznie. A királynak istenszerűnek kellett lenni, amennyiben elvárták tőle, hogy vitéz,

⁴⁸ Allen, Nick: Just War in the Mahabharata 144-146. o. In Sorabji, Richard-Rodin, David (szerk): *The Ethics of War*, Hants, Ashgate, 2006.

⁴⁹ Vö.: Baktay Ervin (feldolgozta): *Indiai regék és mondák* 26., 362., 415-416. o., Budapest, 1963, Móra Ferenc Könyvkiadó.

⁵⁰ Roy, Kaushik: Just and Unjust War in Hindu Philosophy 235. o. In *Journal of Military Ethics* (6), 2007; Roy, Kaushik: *Hinduism and the Ethics of Warfare in South Asia* 30-33. o., Cambridge, CUP, 2012; Baktay Ervin (feldolgozta): *Indiai regék és mondák* 359., 361-362. o., Budapest, 1963, Móra Ferenc Könyvkiadó.

⁵¹ Brekke, Torkel: Between Prudence and Heroism: Ethics of War in the Hindu Tradition 118. o. In Brekke, Torkel (szerk): *The Ethics of War in Asian Civilizations*, Abingdon, Routledge, 2006; Baktay Ervin (feldolgozta): *Indiai regék és mondák* 360. o., Budapest, 1963, Móra Ferenc Könyvkiadó.

⁵² Roy, Kaushik: *Hinduism and the Ethics of Warfare in South Asia* 32. o., Cambridge, CUP, 2012.

előrelátó és bölcs legyen, rendelkezzen önuralommal, illetve hogy legyen nagylelkű, határozott, megbízható és általában nyitott az erkölcsi megfontolásokra.⁵³

Összességében azt mondhatjuk, hogy a *dharma* elősegítését vagy védelmét eredményező bármilyen háború vagy harc megfelelt az indiai igazságos háború hagyománya által támasztott kritériumoknak, attól függetlenül, hogy a háborút vívók milyen szándékkal vettek részt a háborúban. Ennek oka leginkább talán abban keresendő, hogy a védikus és epikus irodalomból kiolvasható indiai világképet nem annyira az emberi szándékok határozták meg vagy befolyásolták, hanem a kozmosz működése és a kozmosz működését közvetítő istenek és démonok tevékenysége (lásd az emberi tudatlanságot is, illetve Visnu vezető szerepét a háborúkban⁵⁴). Bizonyos értelemben azonban az istenek és démonok szándékai sem voltak túl fontosak, mivel ők is csak a kozmosz működésével összhangban tevékenykednek (lásd a *yugák* mechanikus egymásra következését). Ezért a háborúkat ideológiával alátámasztó vagy az egyes közösségek integrációját biztosító indiai igazságos háború hagyománya az igazságos háború indításához és vívásához az abban résztvevőkhöz képest külső és személytelen faktorra épít.

b. Kína: a harmónia, mint kozmosz, a társadalom és az egyén működésének a rendje

A kínai igazságos háború elméletének (a *yi bing* elméletének⁵⁵) a gyökerei, és általában a háború értékének a vizsgálata a Hadakozó Fejedelemségek korszakában (i.e. 481-221) és az azt követő Csin korszakban (i.e. 221-207) jelent meg a katonai (pl. Wuzi, Szem-fa) és a filozófiai (pl. Konfucius, Mencius, Xunzi) irodalomban.⁵⁶ Az elméletnek komoly és hosszantartó hatása volt/van a kínai gondolkodásra és politikai gyakorlatra, illetve a Kínát körül vevő világra.⁵⁷ Bizonyos értelemben még Mao Ce-tung is ezeken az alapokon fogalmazta meg saját elképzelését az igazságos háborúról a 20. században.

A filozófiai elképzelés eredetileg pacifista jellegű volt,⁵⁸ azaz semmilyen módon nem ismerte el a háborúzás jogosságát, ugyanakkor magában foglalta azt az alapkoncepciót, amire később az igazságos háború ideológiája épült, így érdemes megismerni vele. Az elképzelés szerint a kínai birodalom – elviekben – minden „ég” alatti területet magában foglal a kínai császár vezetése alatt. A császár azonban nem csupán egy uralkodó, hanem az Ég (*Tian*) – a legfelsőbb nem antropomorf istenség⁵⁹ – fia, akinek azért van joga az „ég” alatti területek vezetésre, mert olyan morális erényekkel – pl. a jóakarat (*ren*) és az igazságosság

⁵³ Balkaran, Raj-Dorn-Walter A.: Violence in the Valmiki Ramayana: just War Criteria in an Ancient Indian Epic 10., 13. o. In *Journal of the American Academy of Religion* (80) 2012.

⁵⁴ Baktay Ervin (feldolgozta): *Indiai regék és mondák* 362-363. o., Budapest, 1963, Móra Ferenc Könyvkiadó.

⁵⁵ Lo, Ping-cheung: *The Art of War* Corpus and Chinese Just War Ethics Past and Present 416. o. In *Journal of Religious Ethics* (40), 2012.

⁵⁶ Lo, Ping-cheung: Varieties of Statecraft and warfare ethics in early China: an Overview. In *Chinese Just War Ethics*, London and New York, Routledge, 2015; Godehardt, Nadine: The Chinese Meaning of Just War and Its Impact on the Foreign Policy of the People's Republic of China 17. skk. In GIGA Working Paper (88), 2008, <https://www.giga-hamburg.de/en/publication/the-chinese-meaning-of-just-war-and-its-impact-on-the-foreign-policy-of-the-people%E2%80%99s> (letöltve: 2017.11.15).

⁵⁷ Lásd: Friday, Karl: *Might Makes Right: Just War and Just Warfare in Early Medieval Japan*. In Brekke, Torkel (szerk): *The Ethics of War in Asian Civilizations*, Abingdon, Routledge, 2006; Rachewiltz, Igor de: Some Remarks on the Ideological Foundations of the Chingis Khan's Empire 28-29. o. In *Papers on Far Eastern History* (7), 1973.

⁵⁸ Godehardt, Nadine: The Chinese Meaning of Just War and Its Impact on the Foreign Policy of the People's Republic of China 10. o. In GIGA Working Paper (88), 2008, <https://www.giga-hamburg.de/en/publication/the-chinese-meaning-of-just-war-and-its-impact-on-the-foreign-policy-of-the-people%E2%80%99s> (letöltve: 2017.11.15).

⁵⁹ Vö.: Xunzi: Az égről 201-208. o. In Tőkei Ferenc (ford): *Kínai filozófia – Ókor II.*, Budapest, Magister Társadalomtudományi Alapítvány, 2005.

(yi)⁶⁰ – rendelkezik, amelyek biztosítják az „ég” alatti területek, azaz a kínai birodalom kozmikus és társadalmi jóllétét, békéjét és harmóniáját.⁶¹

A kínai harmónia-fogalom tagolása háromosztatú, megkülönböztet kozmikus, társadalmi és egyéni aspektusokat,⁶² amelyek közül különösen nagy szerep hárul az egyéni harmóniára. A kínai kozmikus harmónia dinamikus jellegű is, azaz foglal magában ellentéteket, azonban az ellentétek itt kiegészítik egymást. A kínai harmóniából hiányzik a konfliktus, mert az ellentétben álló erők nem különülnek el egymástól élesen, hanem közöttük fokozatokon keresztül lehetséges az átmenet.⁶³

Ez azt is jelenti, hogy a kínai harmónia-fogalom olyan dolgokra terjed ki, amelyek ugyan elkülönülnek egymástól, azonban harmonikus egységüket nem egy tőlük bizonyos értelemben független (tervszerű vagy „valóságosabb”) összefüggésnek köszönhetik, hanem saját jellemzőiknek. A kínai harmónia szemléltetésére használt egyik példa szerint a harmónia úgy viszonyul az elemeihez, mint az összhangzat egy zenekar hangszerei által játszott egyes hangokhoz, vagy egy ételnek az íze az étel egyes alapanyagainak az ízéhez.⁶⁴ A platóni harmóniával szemben a kínai harmónia az érzéki tapasztalathoz kapcsolódik és nem az észhasználatához.

Visszatérve a filozófiai alapkoncepcióhoz, annak pacifista verziója szerint, amennyiben valahol a kínai birodalomban fegyveres erőszak (pl. felkelés) tör ki, akkor annak nem az a következménye, hogy a császárnak van valamilyen indoka erőszakosan fellépni ellene, hanem az, hogy új császár beiktatása szükséges, mivel az előző császár morális gyengesége miatt nem volt képes ellátni az Ég által rábízott feladatot.⁶⁵

Bár a filozófiai irodalom az alapkoncepció megfogalmazásában lényeges a kínai igazságos háború elméletéhez, azonban az végeredményben a katonai irodalom alapján összegezhető.⁶⁶

„Megfékezni az erőszakot, és az országot megszabadítani a zavargásoktól, ezt nevezzük igazságos háborúnak.”⁶⁷

„... ha a nép békességéért kell embert ölni, akkor a gyilkosság megengedhető; ha megtámadnak egy országot, de szeretik annak népét, akkor a támadás megengedhető; azért háborút indítani, hogy megállítsanak egy másik háborút – noha az is háború –, megengedhető.”⁶⁸

Az elképzelés szerint a császárnak a fegyveres erőszakot büntetésként lehet és kell alkalmaznia, akár a Kínai Birodalom tényleges politikai határain belüli felkelés leveréséről van szó, akár a tényleges politikai határokon túl megvalósuló fenyegetésről. Az utóbbi

⁶⁰ Lo, Ping-cheung: *The Art of War Corpus and Chinese Just War Ethics Past and Present* 412. o. In *Journal of Religious Ethics* (40), 2012.

⁶¹ Szem-fa: A tábornagy metódusa 141-142. o. In Szun-ce-Wuzi-Szema-fa: *A háború művészete – A hadviselés szabályai – A tábornagy metódusa*, Budapest, Cartaphilus, 2006.

⁶² Mason, Joshua Reuben Jubilee: *Justice and Harmony as Complementary Ideals* (Dissertation, 2014), https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/bitstream/10125/100405/1/Mason_Joshua_r.pdf (letöltve 2017. 11.15), 43-64. o.

⁶³ Uo.: 44. o.

⁶⁴ Uo.: 38-42. o.

⁶⁵ Xunzi: *Viták a hadseregről* 199. o. In Tókei Ferenc (ford): *Kínai filozófia – Ókor II.*, Budapest, Magszter Társadalomtudományi Alapítvány, 2005; Vö.: Lo, Ping-cheung: *Varieties of Statecraft and warfare ethics in early Cina: an Overview* 10. o. In *Chinese Just War Ethics*, London and New York, Routledge, 2015.

⁶⁶ Lo, Ping-cheung: *The Art of War Corpus and Chinese Just War Ethics Past and Present*. In *Journal of Religious Ethics* (40), 2012.

⁶⁷ Wuzi: A hadviselés szabályai 93. o. In Szun-ce-Wuzi-Szema-fa: *A háború művészete – A hadviselés szabályai – A tábornagy metódusa*, Budapest, Cartaphilus, 2006.

⁶⁸ Szem-fa: A tábornagy metódusa 135.o. In Szun-ce-Wuzi-Szema-fa: *A háború művészete – A hadviselés szabályai – A tábornagy metódusa*, Budapest, Cartaphilus, 2006.

esetben a fenyegetésnek nem is kell a Kínai Birodalom ellen irányulnia, hanem irányulhat egy olyan állam ellen is, amely egy Kínától különböző másikat fenyeget. Sőt! A fenyegetésnek nem szükséges aktuálisnak sem lenni, hanem lehet pusztán potenciális is, ami alatt például azt kell érteni, hogy a „fenyegetést jelentő” államban nem a kínai uralmat fogadják el, vagy nem ápolnak jó viszonyt a kínai birodalommal. Végeredményben a kínai igazságos háború elmélet arra teremt lehetőséget, hogy mindazon közösségekkel és államokkal szemben hadba léphessen a császár, amelyek nem fogadják el a császár fennhatóságát.⁶⁹

Ez az elképzelés eddig sokkal inkább tűnik az államérdekre megvalósítására koncentráló realista elméletnek, semmint az igazságos háború elmélet egy formájának. Ugyanakkor, amennyiben hozzávesszük a kínai harmónia-fogalomnak az egyénre, elsősorban a császárra vonatkozó részét, az elmélet jellege is megváltozik. A császárra vonatkoztatott harmónia-fogalom azt foglalja magában, hogy a császár csak akkor képes ellátni császári hivatalát, ha megfelel az Ég megbízásának, azaz harmóniában áll az Éggel, és rendelkezik a tőle mint a közössége tagjától elvárt és a népe számára is előnyös erényekkel (pl. jóakarat, igazságosság, hagyományok követése), azaz önmagával is harmóniában áll. Ebben az esetben ugyanis a császár nem az államérdek realista indokai alapján lép fel más államokkal szemben, hanem az Ég kozmikus és morális rendjének helyreállítása vagy terjesztése indokával.⁷⁰ Amennyiben a császár rendelkezik ezekkel az erényekkel, akkor a saját belátása alapján bármikor háborút indíthat. A császárnak így, mint a háborút kezdeményező legitim autoritásnak kimagasló szerepe van a kínai igazságos háború elméletben.⁷¹

Végezetül, a harmónia harmadik aspektusa a társadalmi harmónia, ami szintén annak az eredménye, hogy a császár erényesen kormányozza a birodalmát. Ennek megfelelően a társadalmi harmónia léte vagy nemléte a jele annak, hogy a császár alkalmas-e arra, hogy igazságos háborút indítson, vagy sem. Amennyiben a társadalomban harmónia uralkodik, akkor az a császár egyéni harmóniájának is a jele, amennyiben azonban a társadalomban rendetlenség uralkodik, akkor az a császár alkalmatlanságát jelzi, azt, hogy nem képes olyan döntéseket hozni, amelyek igazságos háborút eredményeznek.⁷² A társadalmi harmónia fenntartása a császár részéről a társadalmi hagyományok (*li*) figyelembe vételét jelenti.⁷³

A kínai igazságos háborút az ókortól kezdve a kínai császár által képviselt és megtestesített, és az alattvalók számára is előnyös (pl. békés) kozmikus rend morális fenntartása és kiterjesztése indokolta. A császár személyétől eltekintve az elmélet a 20. századig megőrizte jelentőségét. Mao Ce-tung az 1930-as években nagyon hasonló logika

⁶⁹ Godehardt, Nadine: The Chinese Meaning of Just War and Its Impact on the Foreign Policy of the People's Republic of China 18-19. o. In GIGA Working Paper (88), 2008, <https://www.giga-hamburg.de/en/publication/the-chinese-meaning-of-just-war-and-its-impact-on-the-foreign-policy-of-the-people%E2%80%99s> (letöltve: 2017.11.15).

⁷⁰ Lo, Ping-cheung: The Art of War Corpus and Chinese Just War Ethics Past and Present 414-417. o. In *Journal of Religious Ethics* (40), 2012; Godehardt, Nadine: The Chinese Meaning of Just War and Its Impact on the Foreign Policy of the People's Republic of China 19. o. In GIGA Working Paper (88), 2008, <https://www.giga-hamburg.de/en/publication/the-chinese-meaning-of-just-war-and-its-impact-on-the-foreign-policy-of-the-people%E2%80%99s> (letöltve: 2017.11.15).

⁷¹ Wuzi: A hadviselés szabályai 92. o. In Szun-ce-Wuzi-Szema-fa: *A háború művészete – A hadviselés szabályai – A tábornagy módszere*, Budapest, Cartaphilus, 2006; Lo, Ping-cheung: Varieties of Statecraft and warfare ethics in early China: an Overview 9-10. o. In *Chinese Just War Ethics*, London and New York, Routledge, 2015; Godehardt, Nadine: The Chinese Meaning of Just War and Its Impact on the Foreign Policy of the People's Republic of China 21. o. In GIGA Working Paper (88), 2008, <https://www.giga-hamburg.de/en/publication/the-chinese-meaning-of-just-war-and-its-impact-on-the-foreign-policy-of-the-people%E2%80%99s> (letöltve: 2017.11.15).

⁷² Wuzi: A hadviselés szabályai 91. o. In Szun-ce-Wuzi-Szema-fa: *A háború művészete – A hadviselés szabályai – A tábornagy módszere*, Budapest, Cartaphilus, 2006.

⁷³ Xunzi: A szertartásosságról 208-214. o. In Tókei Ferenc (ford): *Kínai filozófia – Ókor II.*, Budapest, Magister Társadalomtudományi Alapítvány, 2005.

mentén fogalmazta meg saját igazságos háború elméletét.⁷⁴ Mao szerint a háború akkor igazságos, ha az emberiség fejlődését célozva az emberek felszabadítására irányul, és azokkal az (imperialista) államokkal – minden imperialista állammal, az imperializmussal szemben – szemben viselik, amelyek folyamatosan háborúban állnak egymással azért, hogy gyarmati sorba döntsenek más államokat és azok lakosságát. Másként fogalmazva, Mao szerint az igazságos háború az örök békéért, a minden háborúval szemben vívott háború, ami egyben elhozza az emberiség fejlődését és felszabadulását is.

Ezt a háborút azonban nem a császárnak, hanem a kommunistáknak, azon belül pedig a Kommunista Pártnak kell vezetnie. Az ő helyzetük azonban nagyon hasonló az ókori császár helyzetéhez. Ahogyan a császár erényeiben meg kell mutatkoznia a kozmikus harmóniának, amit aztán az igazságos háborúk által megvalósít a Földön is, úgy a kommunisták nemzeti és internacionalista öntudatában is tükröződnie kell a világ igazságos – például imperialista háborútól mentes – állapotának. Mao szerint ugyanis a kínai nemzeti felszabadító háború vezethet el a kínai proletariátus felszabadításához,⁷⁵ amely háború pedig elválaszthatatlan az imperialistákkal szemben az egész világ örök békéjéért folyó elhúzódó háborútól.⁷⁶ A kommunistáknak ebben a háborúban az élcsapat szerepét kell betölteni

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az ókori kínai szerzők és Mao koncepciójának egyes elemei ugyan különböznek egymástól, azonban a közös vonások tagadhatatlanok. Mindkét elmélet ugyanis magában foglalja azt az elemet, hogy Kína, legyen akár császári vagy kommunista, egy olyan harmonikus rendért felelős, amelyben minden ember békében élhet. Ezért a harmóniáért igazságos a háború indítása, azonban a háború indítása a gyakorlatban egy meghatározott, és speciális erényekkel vagy öntudattal rendelkező személy vagy személyek joga és feladata. Egy háború igazságossága így éppúgy függ a harmónia elérésének céljától, mint a háborút indító személy vagy személyek erényeitől és öntudatától. Ezért a háborúkat ideológiával alátámasztó vagy az egyes közösségek integrációját elősegítő kínai igazságos háború hagyomány az igazságos háború indításához az abban résztvevőkhöz képest legalább részben külső, személytelen és kozmikus faktorra épít.

c. Az indiai és a kínai hagyomány: az igazságos ok jelentősége

Összegezve az indiai és a kínai gondolkodási hagyományt, azt mondhatjuk, hogy mindkettő a harmónia fenntartására irányul. Mindkét harmónia-fogalom tagolása egyaránt háromsztagú, kozmikus, társadalmi és egyéni aspektusait különböztethetjük meg. Ami különbözik a két harmónia-fogalomban, az a harmónia definíciója, illetve némely harmónia-aspektusok szerepe a háború indításában.

A kínai kozmikus harmónia természetében jelentősen különbözik az indiai harmónia-fogalomtól, mivel az indiai harmónia-fogalom szerint a *dharma* a kozmikus és a társadalmi szinten az önértékkel is rendelkező ellentétek és konfliktusok során tartható fenn. Ugyan a kínai harmónia is dinamikus, azaz foglal magában ellentéteket, azonban az ellentétek nem konfliktusban állnak egymással, hanem kiegészítik egymást. A kínai harmóniából hiányzik a konfliktus, mert az ellentétben álló erők nem különülnek el egymástól élesen, hanem közöttük fokozatokon keresztül lehetséges az átmenet.

A harmónia aspektusait vizsgálva talán a legfontosabb különbség a harcos-király/császár szerepe az igazságos háborúban. Az indiai ideológiában a királynak isteni erényekkel kell rendelkeznie, hogy beteljesítthesse azt a tervet, amelyért az istenek is tevékenykednek, és

⁷⁴ Mao Ce-Tung: Az elhúzódó háborúról 274-278. o. In Mao Ce-Tung: *Válogatott művei 2. kötet*, Budapest, Szikra Kiadás, 1953.

⁷⁵ Mao Ce-Tung: A Kínai Kommunista Párt helye a nemzetközi háborúban 365. o. In Mao Ce-Tung: *Válogatott művei 2. kötet*, Budapest, Szikra Kiadás, 1953.

⁷⁶ Mao Ce-Tung: Az elhúzódó háborúról 275. o. In Mao Ce-Tung: *Válogatott művei 2. kötet*, Budapest, Szikra Kiadás, 1953.

amelyet a *dharma* jelent a kozmoszban. A királynak így összhangban kell állnia a *dharmával*. A kínai császárnak is rendelkeznie kell a megfelelő erényekkel ahhoz, hogy képes legyen megfelelni az Ég által ráruházott feladatnak, azonban a kínai császár tevékenysége nem annyira determinált, mint indiai társáé. A császárnak ugyanis, amennyiben rendelkezik a megfelelő erényekkel, akkor van szava azt illetően, hogy mely esetekben igazságos háborúzni, és milyen céllal nem. Az erényeken kívül nincs olyan háttérmechanizmus, amely valamilyen cselekvésre készítetné a császárt. Ezzel szemben az indiai király a kozmikus *dharma* „játékszere”, ahogyan az egész harcos kaszt is, a nagy kérdések nem rajtuk dőlnek el, hanem a *dharma* jelentette háttérmechanizmusban. Amennyiben szükség van a *dharma* védelmére vagy elősegítésére, akkor adott esetben egy isten válik királlyá, vagy egy isten érkezik a földi király segítségére, aki azonban szintén a *dharma* „játékszere”.

Összességében azt mondható, hogy amíg az indiai elméletben az egyénektől független kozmikus mechanizmusok bírnak komoly jelentőséggel, addig a kínai elméletben az, ahogyan ez a mechanizmus a császár egyéni harmóniájában leképeződik. Amíg a kozmikus harmónia az indiai hagyományban közvetlenül van hatással a háborúk igazságosságára, addig a kínai hagyományban a császári egyéni harmónia közvetítésével. Ez a különbség azonban nem befolyásolja azt, hogy mindkét hagyomány szerint a háború igazságossága a háború okától függ, ami a kozmikus harmónia fenntartása, az indiai hagyomány esetében azonban ez közvetlen módon, a kínai hagyomány esetében pedig a császár egyéni harmóniáján keresztül. Ezzel mindkét hagyomány a háborúban részt vevőkhöz képest külső, személytelen és kozmikus faktorra alapozza a háború igazságosságának a magyarázatát.

4. Összegzés és konklúzió: a hagyományok összevetése – igazságos ok, helyes szándék és legitim autoritás

A kortárs igazságos háború elmélete szerint az igazságos háború indításának hét szabályát különböztethetjük meg. Ezek az igazságos ok, a helyes szándék, a legitim autoritás, az arányosság, illetve az utolsó esélynek, a győzelem értelmes esélyének és a nyilvános deklaráció szabályai (ez utóbbit nem mindig veszik ide).⁷⁷ Ezen szabályok egymáshoz viszonyított súlya vitatott. Egy többé-kevésbé markáns álláspont szerint az igazságos ok szabálya fontosabb a többinél, mivel „a többit még elviekben sem lehet kielégíteni, ha az igazságos ok szabálya nincs kielégítve”.⁷⁸ Ez azt jelenti, hogy csak abban az esetben van egyáltalán értelme vizsgálni az igazságos ok szabályán kívüli többi szabályt, amennyiben az igazságos ok szabályának egy háború eleget tett.

Ennek a markáns álláspontnak a fent tárgyalt négy elmélet közül csak az indiai háborús ideológiai felel meg, a másik három ellentmond neki. Az igazságos háború indiai hagyományában a már létező és ható *dharma* fenntartása, védelme és elősegítése az, ami elsődlegesen igazságossá teszi a háborút, a szándéknak egyáltalán nincs szerepe, a király legitim autoritása pedig levezethető az igazságos okból.

Ezzel szemben az ágostoni, a kanti és a kínai igazságos háború-tradíciók jelentősen másként értelmezik az igazságos ok viszonyát a szándékhoz és a legitim autoritáshoz. Ágoston és Kant esetében egy olyan „dolgot” (megváltás, örök béke) kell védeni és elősegíteni, ami még semmilyen formában sincs, nem úgy mint a *dharma*. Ennek megfelelően kimagaslóan fontos szerepe van annak, hogy az igazságos háborúban bármilyen formában részt vevők milyen célt magában foglaló szándékkal háborúznak, hiszen pontosan ennek a szándéknak a tartalma (megváltás, örök béke) az, ami azonosítja az igazságos okot, és az, ami igazságossá teszi a háborút. Amennyiben a háború ilyen szándék nélkül – szándék nélkül vagy más szándékkal – zajlana, akkor a háborút sem lehetne igazságosnak tekinteni.

⁷⁷ A szabályokról lásd részletesebben: Boda Mihály: A katonai vezetés erkölcsi és morális elemei. In *Hadtudomány* (25, E-szám), 2015.

⁷⁸ McMahan, Jeff: Just Cause for War 5. o. In *Ethics and International Affairs* (19), 2005.

Végül, a kínai gondolkodási tradíció bizonyos értelemben szembe helyezhető mind az igazságos okra építő indiai hagyománnyal, mind a helyes szándéokra építő európai hagyománnyal. A kínai hagyomány számára a kozmikus harmónia nem egy determinisztikus mechanizmus, hanem ugyan kétség kívül transzcendens eredetű rend, amellyel azonban törődni kell. Ebben az értelemben a harmónia fennmaradása nem egyértelmű, legalábbis nem annyira, mint az indiai *yugák* sorozatában. A harmónia fenntartása így itt is egyféle célként, és nem okként fogalmazódhat meg. A kínai harmónia elérésének a célja azonban különbözik a keresztény megváltástól és a kanti örök békétől. Sem a keresztény megváltás, sem az örök béke – *per definitionem* – nem érhető el ezen a világon, megvalósulásukhoz a pusztá szándék nem elegendő, így a megvalósításukra való törekvés egy programot, egy ideált jelent. Ezzel szemben a kínai harmónia megvalósítható evilágon, annak feltétele a lényeges erények (jóakarát, igazságosság, hagyományok tisztelete) szerinti élet. A harmónia fenntartásában így részt kell vállalnia a kínai politikát és hadsereget irányító személynek is, a császárnak. Az ő erényes megfontolásai és döntései következtében azonosíthatók be azok a helyzetek, amelyekben meg kell védeni, vagy elő kell segíteni a harmóniát.

Végeredményben az egyes háborús ideológiák, önmagukban többé-kevésbé koherens gondolati és igazolási rendszert képeznek, amelyek mentén az egyes közösségek képesek voltak a saját háborúikat univerzálisan igazolni – a saját hagyományban élők számára. Az igazolás ugyanis mindig univerzális jellegű, azaz elvileg mindenkire kiterjed.⁷⁹ Ugyanakkor a gyakorlatban az univerzalitás csak azokra terjed ki, akiket érint az a cselekvés, amit igazolni akarnak. Paradox módon az ilyen emberek sok esetben éppen a megtámadott vagy legyőzött ellenséghez tartoznak. Az univerzalitásnak ezt a formáját relatív univerzalitásnak nevezhetjük, arra utalva, hogy a különböző közösségek különböző univerzalitás-fogalmakat alakíthatnak ki. Az igazolás univerzalitása a gyakorlatban akkor terjedhet ki mindenkire, ha az egész ismert világot célozza, vagy ha a szó szerint vett egész világot célozza. A történelemben az előbbi verzió volt az elterjedtebb, hiszen a tengerek, sivatagok vagy hegységek által elválasztott birodalmakban könnyen gondolhatták azt, hogy az egész világot az ellenőrzésük alatt tartják. Az utóbbi verzióhoz talán az Egyesült Államok került a legközelebb, mivel a szabadpiaci gazdasági expanzióval együtt jár az annak társadalmi teret generáló emberi jogok ideológiája is.

Jár-e ezeknek az univerzalitásra törekvő, ám a relativitáson sok esetben túllépni nem tudó ideológiáknak az elemzése valamilyen haszonnal a mai háborúkra nézve? Úgy vélem, hogy igen. Arra mindenképpen hasznos ezeknek az ideológiáknak, pontosabban az ideológiák kulcsfogalmainak – az igazságos oknak, a helyes szándéknak és a legitim autoritásnak – az ismerete, hogy a tényleg univerzálisan vívható igazságos háború több kritériumát is megismerjük. Ennek megfelelően, egy-egy háború igazságosságát nem csupán a célja alapján, hanem a mögöttes szándék és az azt kezdeményező fórum alapján is meg lehet ítélni (és még az összes fent felsorolt, illetve fel nem sorolt szabály szerint is). Ezek a morális ítéletek sok esetben ellent fognak mondani egymásnak, amiből azonban nem az következik, hogy a moralitás területe relatív vagy szubjektív, hanem az, hogy a morális univerzum plurális, amiben előfordulhatnak ellentmondó morális ítéletek. Amennyiben ezt tudomásul vesszük, akkor képesek leszünk a háborúkat etikai szempontból elemezni. Amennyiben nem, hanem kisajátítjuk az egyik, vagy másik morális ítélkezési szempontot, akkor politikai alapon ítélkezünk, és nem a háború etikájáról beszélünk, hanem a háború ideológiájáról.

Felhasznált irodalom

Allen, Nick: Just War in the Mahabharata. In Sorabji, Richard-Rodin, David (szerk): *The Ethics of War*, Hants, Ashgate, 2006.

⁷⁹ Vö.: Hare, Richard M.: *The Language of Morals* 11.5, 175-179. o., Oxford, Clarendon Press, 1952.

- Augustine, Saint: *Letter 138 (To Marcellinus)*, *Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church I.*, Buffalo, The Christian Literature Company, 1886.
- Augustine, Saint: *Letter 189 (To Boniface)*, *Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church I.*, Buffalo, The Christian Literature Company, 1886.
- Augustine, Saint: Reply to Faustus the Manichean. In Schaff, Philip (szerk): *Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church IV.*, Buffalo, The Christian Literature Company, 1887.
- Ágoston, Szent: A szabad akaratról. In Szent Ágoston: *A boldog életről – A szabad akaratról*, Budapest, Európa, 1997.
- Ágoston, Szent: *Isten városáról (De Civitate Dei) III-IV.*, Budapest, Kairosz, 2006.
- Ágoston, Szent: A boldog életről. In Szent Ágoston: *A boldog életről – A szabad akaratról*, Budapest, Európa, 1997.
- Baktay Ervin (feldolgozta): *Indiai regék és mondák*, Budapest, 1963, Móra Ferenc Könyvkiadó.
- Balkaran, Raj-Dorn-Walter A.: Violenc in the Valmiki Ramayana: just War Criteria in an Ancient Indian Epic. In *Journal of the American Academy of Religion* (80), 2012.
- Boda Mihály: *Az emberi tudatosság: filozófiai problémák és megoldások*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007.
- Boda Mihály: A katonai vezetés erkölcsi és morális elemei. In *Hadtudomány* (25, E-szám), 2015.
- Boda Mihály: Az erkölcs és a moráli katonai jelentősége. In *Honvédelmi Szemle* (145), 2017.
- Brekke, Torkel: Between Prudence and Heroism: Ethics of War in the Hindu Tradition. In Brekke, Torkel (szerk): *The Ethics of War in Asian Civilizations*, Abingdon, Routledge, 2006.
- Friday, Karl: Might Makes Right: Just War and Just Warfare in Early Medieval Japan. In Brekke, Torkel (szerk): *The Ethics of War in Asian Civilizations*, Abingdon, Routledge, 2006.
- Hare, Richard M.: *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikája. In Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsi metafizikája*, Budapest, Gondolat, 1991.
- Kant, Immanuel: *Az örök béke*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1985.
- Korsgaard, Christine M.: Kant's Formula of Universal Law. In *Pacific Philosophical Quarterly* (66), 1985.
- Langan, John: The Elements of St. Augustine's Just War Theory. In *The Journal of Religious Ethics* (12), 1984.
- Lo, Ping-cheung: The Art of War Corpus and Chinese Just War Ethics Past and Present. In *Journal of Religious Ethics* (40), 2012.
- Lo, Ping-cheung: Varieties of Statecraft and warfare ethics in early Cina: an Overview. In *Chinese Just War Ethics*, London and New York, Routledge, 2015.
- Luban, David: War as Punishment 13. o. In *Georgetown Public Law and Legal Theory Research Paper* (No. 11-71.), http://scholarship.law.georgetown.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1147&context=fwps_papers (letöltve: 2018.01.09).
- Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*, Budapest, Atlantisz, 1996.
- Mao Ce-Tung: Az elhúzódo háborúról. In Mao Ce-Tung: *Válogatott művei 2. kötet*, Budapest, Szikra Kiadás, 1953.
- Mao Ce-Tung: A Kínai Kommunista Párt helye a nemzetközi háborúban. In Mao Ce-Tung: *Válogatott művei 2. kötet*, Budapest, Szikra Kiadás, 1953.
- McMahan, Jeff: Just Cause for War. In *Ethics and International Affairs* (19), 2005.

- Marx, Karl-Engels, Friedrich: *A német ideológia*, Budapest, Magyar Helikon, 1974.
- Mason, Joshua Reuben Jubilee: *Justice and Harmony as Complementary Ideals* (Dissertation, 2014),
https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/bitstream/10125/100405/1/Mason_Joshua_r.pdf (letöltve 2017. 11.15).
- Mattox, John Mark: *Saint Augustine and the Theory of Just War*, London and New York, Continuum, 2006.
- Nagy Frigyes: *Antimachiavelli*, Budapest, Kossuth könyvkiadó, 1991.
- Orend, Brian: Kant's Just War Theory. In *Journal of the History of Philosophy* (37), 1999.
- Platón: Állam. In *Platón összes művei II.*, Budapest, Európa, 1984.
- Platón: Timaios. In *Platón összes művei III.*, Budapest, Európa, 1984.
- Rachewiltz, Igor de: Some Remarks on the Ideological Foundations of the Chingis Khan's Empire 28-29. o. In *Papers on Far Eastern History* (7), 1973.
- Roy, Kaushik: *Hinduism and the Ethics of Warfare in South Asia*, Cambridge, CUP, 2012.
- Roy, Kaushik: Just and Unjust War in Hindu Philosophy. In *Journal of Military Ethics* (6), 2007.
- Starke, Steven Charles: *Kant's Just War Theory*, Graduate Theses and Dissertations: <http://scholarcommons.usf.edu/etd/6398> (letöltve 2017. 11.15).
- Szem-fa: A tábornagy módszere. In Szun-ce-Wuzi-Szema-fa: *A háború művészete – A hadviselés szabályai – A tábornagy módszere*, Budapest, Cartaphilus, 2006.
- Tóth Edit (ford): *Mahábhárata*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1965.
- Újházi Lóránd: Az „igazságos háború” tan elemeinek tovább élése a jelenkori fegyveres konfliktusoknál. In Göcze István (szerk): *Az igazságos háború elvétől az igazságos békéig*, Budapest, 2017, Dialóg Campus.
- Xunzi: Viták a hadseregről. In Tőkei Ferenc (ford): *Kínai filozófia – Ókor II.*, Budapest, Műszaki Társadalomtudományi Alapítvány, 2005.
- Xunzi: Az égről. In Tőkei Ferenc (ford): *Kínai filozófia – Ókor II.*, Budapest, Műszaki Társadalomtudományi Alapítvány, 2005.
- Xunzi: A szertartásosságról. In Tőkei Ferenc (ford): *Kínai filozófia – Ókor II.*, Budapest, Műszaki Társadalomtudományi Alapítvány, 2005.
- Vekerdi József (ford): *Rámájana*, Budapest, 1997, Terebess Kiadó.
- Wuzi: A hadviselés szabályai. In Szun-ce-Wuzi-Szema-fa: *A háború művészete – A hadviselés szabályai – A tábornagy módszere*, Budapest, Cartaphilus, 2006.